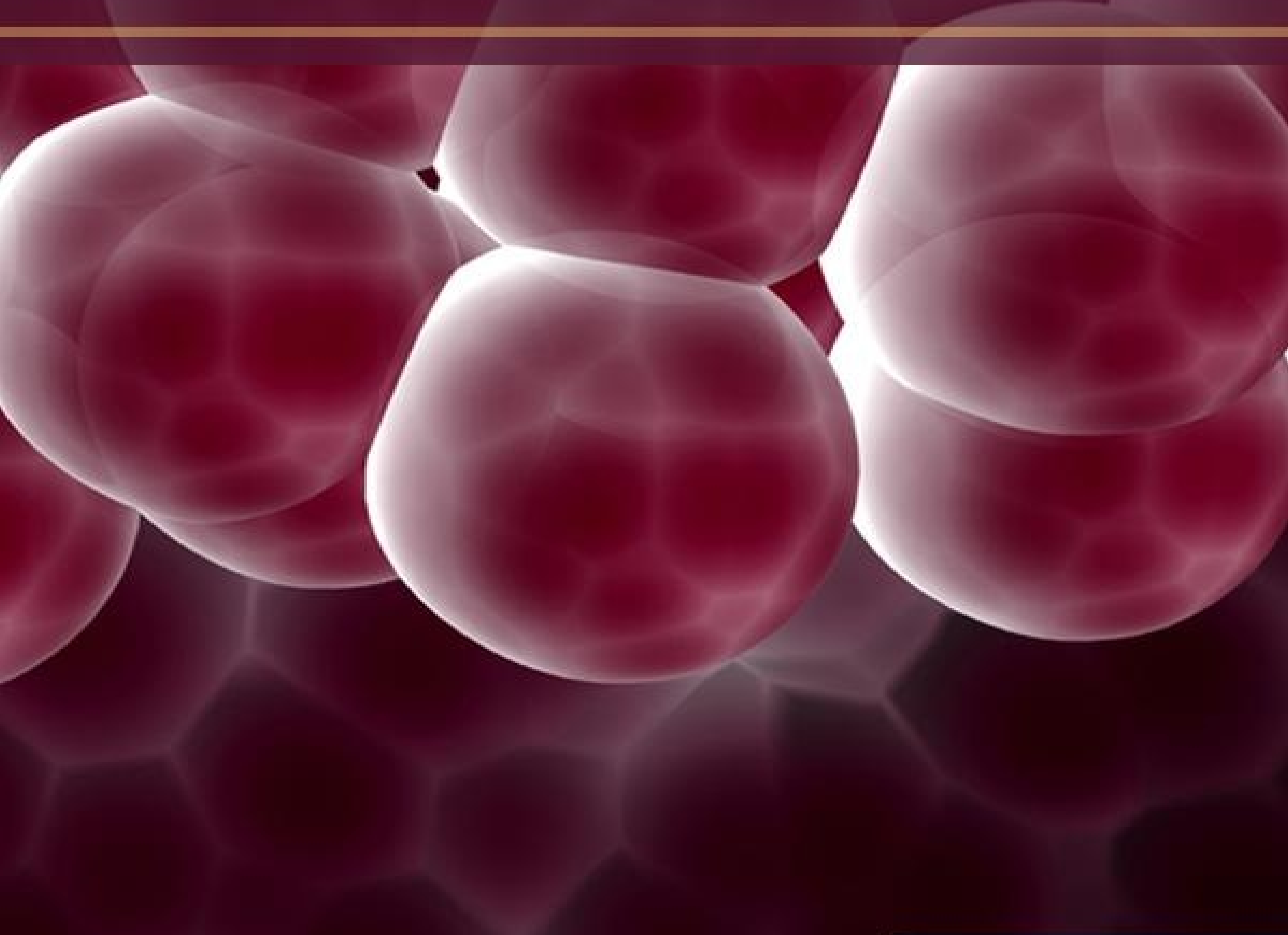
Gottfried Wilhem

Leibniz

Monadología



La *Monadología* es el *Tratado de las «mónadas»*, término con el que Leibniz designa a las *sustancias simples* —los átomos, no físicos sino metafísicos— que constituyen todo lo que existe. Escrito en 1714, dos años antes de la muerte del célebre filósofo y erudito alemán, este opúsculo de sólo noventa párrafos constituye la insuperable síntesis —lógicamente estructurada, elegante, madura y depurada— de su pensamiento filosófico; acaso la síntesis más ambiciosa y genial de todos los sistemas del racionalismo.

Lectulandia

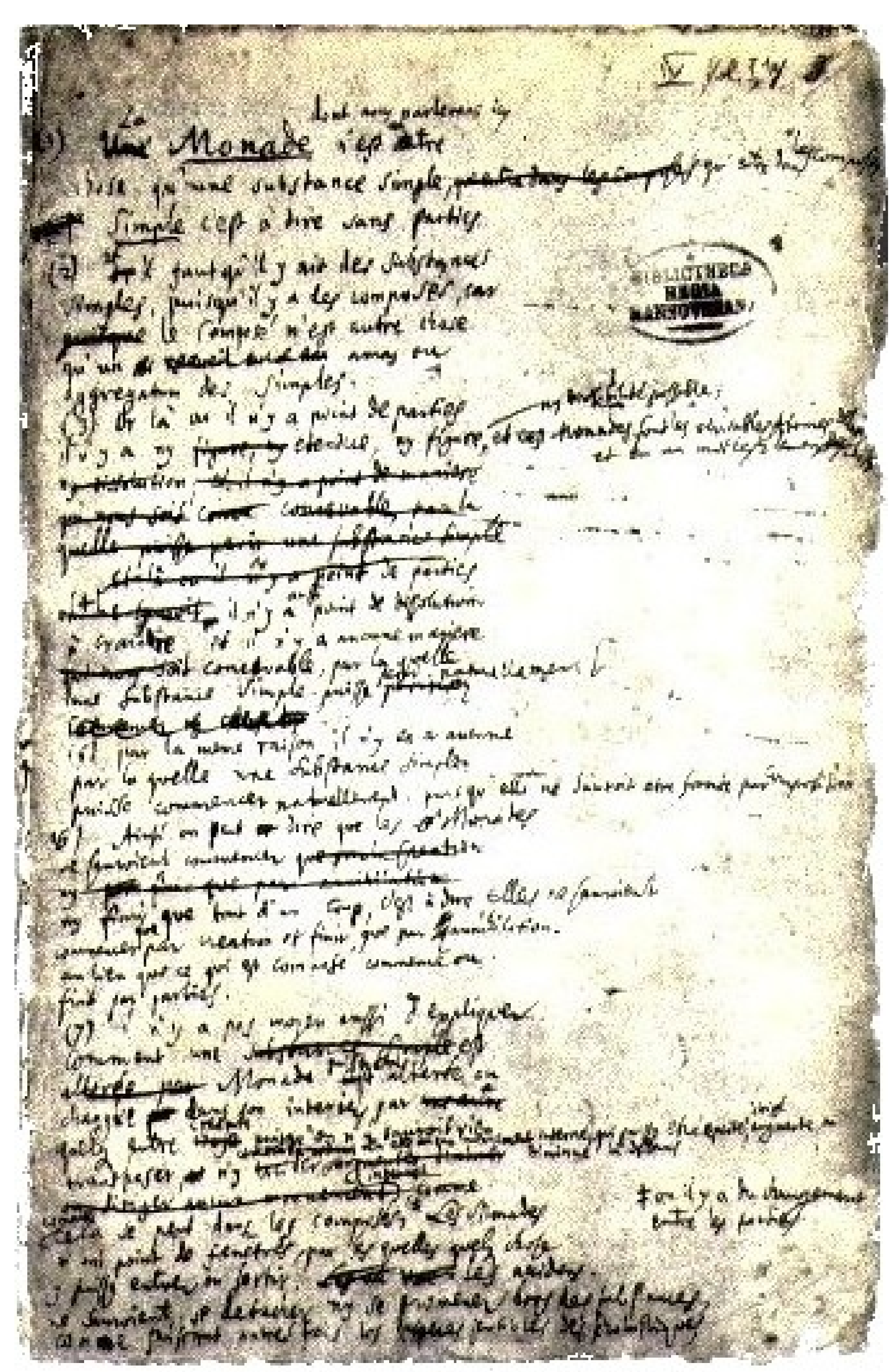
Gottfried Wilhem Leibniz

Monadología

ePub r1.1
marcelo77 18.09.14

Título original: *La Monadologie*
Gottfried Wilhem Leibniz, 1714
Traducción, prólogo y notas: Manuel Fuentes Benot
Diseño de cubierta: marcelo77

Editor digital: marcelo77
Corrección de erratas: liete (r.1.1)
ePub base r1.1



Página del manuscrito original de la «Monadología» de Leibniz (1714)

Prólogo

Tras los momentos renacentistas en que se buscan múltiples *soluciones a los problemas de la filosofía* —soluciones consistentes, en la mayor parte de los casos—, sobre todo en la gozosa resurrección de filósofos de la antigüedad —que no siempre eran conocidos en la Edad Media, al menos en sus textos originales, o estaban desplazados por el predominio aristotélico a partir de Santo Tomás—, se presenta en las mentes la necesidad de formular un pensamiento concorde con el marco espiritual de la época. Los estudios modernos sobre las últimas etapas del pensamiento medieval muestran hasta qué punto se estaban incoando en los pensadores de la Edad Media los gérmenes del que había de ser el pensamiento de la Edad Moderna. Sin embargo, hay que esperar hasta el siglo XVIII para ver cómo estas oscuras tendencias cristalizan y se formulan con entera claridad.

De la abigarrada serie de tendencias renacentistas surge, como reacción, una veta de escepticismo, de postura crítica, suscitada por la abundancia —y muchas veces, por la inconsistencia— de los distintos sistemas propugnados y en lucha en aquel tiempo (Pierre Charron, Michel de Montaigne y Francisco Sánchez son buena prueba de ello). Algo de esta tendencia: la desconfianza con respecto al pensamiento anterior y el sentido crítico, será recogido y puesto en la base de la filosofía que está naciendo con Descartes, su fundador.

Otro hecho de primera magnitud es el desarrollo de la ciencia fisicomatemática. Un sentido de la naturaleza, que busca la penetración y el descubrimiento de sus leyes y que cuenta como instrumento principal con las matemáticas, caracteriza esta época y determina el carácter de todo el pensamiento y concepción del mundo desde aquellos tiempos hasta nuestros días. Las teorías metafísicas aristotélicas para la explicación de la naturaleza son radicalmente eliminadas, a la vez que se intenta conseguir una visión del mundo físico basada en el cálculo y en la experimentación.

Ambas tendencias señaladas —cautela crítica por una parte, y un concepto matemático de lo externo— están presentes en el espíritu de Descartes cuando construye el edificio de la nueva filosofía. La primera lleva a poner la *duda metódica* como antesala de un pensar que pretende renovar de raíz todos los rutinarios moldes filosóficos de su época. Como consecuencia ha de recluir en el hombre —en su pensamiento racional— el núcleo de la verdad inicial. Y reduce al hombre a su espíritu; el hombre *es pensamiento*, y el pensamiento es la fuente segura de su conocimiento. Todo lo demás queda desde este momento rodeado de brumas e inseguridades. Desaparece el mundo exterior. Sólo a costa de recurrir a Dios —pero no ya con el hondo sentido teológico de los medievales sino como a una parte integrante del sistema de la razón— consigue enlazar Descartes ese núcleo espiritual,

el pensamiento, con el mundo exterior, el cual —y aquí el influjo del concepto matemático de la naturaleza está ya en el ambiente— *es extensión*. Y ésta está radicalmente separada del pensamiento, uniéndose a él sólo de un modo puramente accidental, que Descartes nunca pudo explicar con claridad. Todo su sistema no acepta, explícitamente al menos, otros datos que los accesibles a la pura razón, ni da como cierto nada que no haya sido sancionado por ella.

Es el de Descartes un típico *sistema racionalista*, el primero de ellos. En él se compone un concepto del universo basado en las leyes de la razón y en la necesidad de dar una explicación racionalmente satisfactoria de los distintos elementos que entran a formar parte del sistema. Pero la referencia a la realidad queda eliminada a no ser en la medida en que esta realidad pueda ser matemáticamente explicada.

Todo esto como explicación preliminar al carácter racionalista de la filosofía de Leibniz, cuya «*Monadología*» constituye una síntesis apretada e impresionantemente exacta de su filosofía. Entre el nacimiento del racionalismo cartesiano y Leibniz han mediado distintos sistemas filosóficos dentro de la línea de la razón. Se han debatido diversas cuestiones, y la razón parece combatirse a sí misma buscando la solución de los primeros problemas filosóficos. Las contradicciones, e incluso la falta de unanimidad, son incomprensibles dentro de un sistema del racionalismo. La razón —es la creencia firme de la época— es apta para explicarlo todo satisfactoriamente. Y, además, es el único medio de conocer digno de crédito de que dispone el hombre. Leibniz se pone a la obra de reajustar el sistema de la razón y superar sus divergencias. Va a tener en cuenta diversas teorías: atomistas, aristotélicas, tomistas; e integrará aportes de sus predecesores: Descartes, Spinoza, Malebranche.

Con este conjunto de teorías, totalmente de espaldas a la investigación empírica de la realidad, se aplica a la construcción de una explicación del universo en el que todo esté rigurosamente encadenado de un modo estrictamente lógico. Un mundo en el que no haya huecos ni lagunas sin explicación. En este sentido, es típica su caracterización de la «*Mónada*» como *elemento primero*. Se hace por una investigación estrictamente racional de las condiciones que debe requerir para que no deje ningún resquicio a la contradicción y para que sea apta para servir de fundamento a todo el sistema. Igualmente, ante el problema de la *comunicación de las substancias*, se resuelve éste no con un examen de la realidad que se trata de explicar sino con un examen de las distintas probabilidades que nuestros conceptos en sí mismos tienen para forjar una solución; y como las soluciones parecían ser el obscuro *accidentalismo* cartesiano, el *panteísmo* de Spinoza o el *ocasionalismo* que exige un *Deus ex machina* como fundamento, Leibniz opta por resolver el problema haciendo desaparecer la cuestión misma: «*Las Mónadas no tienen ventanas*». No hay comunicación intersubstancial, porque las Mónadas no son materiales y sus movimientos son internos, psíquicos. Queda reducido a *puro fenómeno* todo lo

referente al movimiento físico y al espacio.

Naturalmente, al ser la razón humana limitada y llena de deficiencias, este sistema arquetípico de Leibniz se encuentra en muchas ocasiones cazado en sus propias redes. Así, pese a los esfuerzos titánicos de Leibniz, no le es posible explicar satisfactoriamente cómo la libertad humana puede coexistir con una *armonía universal preestablecida*. También, como ha observado Ortega en su artículo *Ni vitalismo ni racionalismo*, el principio de dar razón de todo se estrella, en Leibniz, con la imposibilidad de explicar la serie infinita de causas que concurren en cualquier hecho concreto. Y ante ello se ve obligado —irracionalmente— a forjar su *principio de razón suficiente*, el cual contiene en conjunto el detalle infinito de estas causas.

Aparte de los defectos inherentes al uso inmoderado y sin sentido de las limitaciones de la razón humana, la obra metafísica de Leibniz, si no consigue realizar su ambicioso proyecto, al menos nos admira con la belleza innegable de su enérgica y a la vez sutil construcción, la más genial y ambiciosa de todos los sistemas del racionalismo.

MANUEL FUENTES BENOT

MONADOLOGÍA [1]

Primera parte:
Teoría de la *sustancia simple* (§§ 1-30)

La *mónada* en general (§§ 1-7)

§ 1

La *mónada*[2] de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una substancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes.

(*Teodicea*, § 10)

§ 2

Es necesario que haya substancias simples, puesto que hay compuestas; porque lo compuesto no es otra cosa que un montón o *aggregatum* de simples.

§ 3

Allí donde no hay partes no hay, por consecuencia, ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posibles. Y a estas mónadas son los verdaderos *átomos* de la naturaleza y, en una palabra, los *elementos* de las cosas.

§ 4

No hay que temer en ningún caso la disolución, y no es concebible ninguna manera mediante la cual una substancia simple pueda perecer naturalmente.

§ 5

Por la misma razón no hay tampoco ninguna, mediante la cual una substancia simple pueda comenzar naturalmente, puesto que no podría ser formada por composición.

§ 6

Por tanto, se puede decir que las mónadas no podrían comenzar ni terminar de una vez, es decir, no podrían comenzar más que por creación, y terminar más que por aniquilación; por el contrario, aquello que está compuesto comienza y termina por partes.

§ 7

No hay medio tampoco de explicar cómo una mónada pudiera ser alterada, o cambiada en su interior por alguna otra criatura; pues no se le puede transponer nada, ni concebir en ella ningún movimiento interno que pueda ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella, como ocurre en los compuestos, donde hay cambio entre las partes. *Las mónadas no tienen ventanas* por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir en ellas. Los accidentes no pueden separarse, ni salir fuera de las substancias, como hacían en otros tiempos las especies sensibles de los escolásticos. Por tanto, ni una substancia, ni un accidente puede entrar desde fuera en una mónada[3].

El *principio de los indiscernibles* y las cualidades de las mónadas: *percepción, apercepción y apetición* (§§ 8-17)

§ 8

Es necesario, sin embargo, que las mónadas posean algunas cualidades; en otro caso no serían ni siquiera seres. Y si las substancias simples no difirieran por sus cualidades, no habría medio de darse cuenta de ningún cambio en las cosas; puesto que lo que hay en lo compuesto no puede venir sino de los ingredientes simples; y las mónadas, no teniendo cualidades, serían indistinguibles las unas de las otras, puesto que tampoco difieren en cantidad. Y por consecuencia, supuesto lo lleno cada lugar no recibiría nunca en el movimiento más que el equivalente de lo que había tenido, y un estado de cosas sería indistinguible de otro[4].

§ 9

Es necesario también que cada una de las mónadas sea diferente de toda otra. Porque no hay en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y donde no sea posible encontrar una diferencia interna, o fundamentada en una denominación intrínseca.

§ 10

Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio, y, por consecuencia, también la mónada creada, y también que este cambio es continuo en cada una.

§ 11

Se sigue de lo que acabamos de decir que los cambios naturales de las mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior.

(*Teodicea*, §§ 396, 400)

§ 12

Pero es necesario también que, además del principio del cambio, haya un detalle de lo que cambia, que haga, por decirlo así, la especificación y la variedad de las substancias simples.

§ 13

Este detalle debe comprender una multitud en la unidad o en lo simple. Porque como todo cambio natural se hace por grados, algo cambia y algo queda; y, por consecuencia, es necesario que en la substancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones, aunque no haya partes en ella.

§ 14

El estado pasajero que comprende y representa una multitud en la unidad, o en la substancia simple, no es otra cosa que la llamada *percepción*, que se debe distinguir de la *apercepción* o de la conciencia, como se verá en lo que sigue. Y es en esto en lo que los cartesianos se han equivocado mucho, no habiendo tenido en cuenta para nada aquellas percepciones de las que uno no se da cuenta. Es esto también lo que les ha hecho creer que solamente los espíritus eran mónadas, y que no existían las almas de las bestias ni otras entelequias; y que hayan confundido, como el vulgo, un largo desvanecimiento con la muerte en sentido riguroso, lo cual les ha hecho caer en el

prejuicio escolástico de las almas totalmente separadas, e incluso han fortalecido a los espíritus mal formados en la opinión de la mortalidad de las almas[5].

§ 15

La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *apetición*: es cierto que el apetito no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a la que tiende, mas siempre consigue algo de ella, y alcanza percepciones nuevas.

§ 16

Nosotros mismos experimentamos una multitud en la substancia simple, cuando hallamos que el menor pensamiento del que somos conscientes comprende una variedad en el objeto. Por tanto, todos aquéllos que reconocen que el alma es una substancia simple deben reconocer esta multitud en la mónada; y monsieur Bayle no debiera hallar ahí ninguna dificultad, como ha hecho en su *Diccionario*, artículo *Rorarius*[6].

§ 17

Por otra parte, hay que confesar que la percepción y lo que de ella depende es inexplicable por razones mecánicas, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Y si se imagina que existe una *máquina* cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, se le podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que se pueda entrar en ella como si fuera un molino. Supuesto esto, se hallarán, visitándola por dentro, más que piezas que se impulsan las unas a las otras, y nunca nada con qué explicar una percepción. Por tanto, es en la substancia simple, y no en la compuesta o en la máquina, donde es necesario buscarla. Por tanto, en la substancia simple no puede hallarse más que eso, es decir, las percepciones y sus cambios. Y también sólo en esto es en lo que pueden consistir todas las acciones internas de las substancias simples.

Tres especies de mónadas: *entelequias, almas y espíritus* (§§ 18-30)

§ 18

Se podría dar el nombre de *entelequias* a todas las substancias simples, o mónadas creadas, porque tienen en sí mismas una cierta perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελὲς), hay en ellas una suficiencia (αὐταρκεια) que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por decirlo así, en *autómatas incorpóreos*.

(*Teodicea*, § 87)

§ 19

Si queremos llamar *alma* a todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o mónadas creadas podrían ser llamadas almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, concedo que el nombre general de mónadas y de entelequias basta para las substancias simples que no tengan sino eso; y que se llama *almas* solamente a aquéllas cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria.

§ 20

Pues experimentamos en nosotros mismos un estado en el cual no nos acordamos de nada y no tenemos ninguna percepción distinta; como cuando sufrimos un desmayo, o cuando estamos dominados por un sueño profundo en el que no soñamos nada. En este estado el alma no difiere sensiblemente de una simple mónada; pero como este estado no es duradero, y como ella sale de él, ésta es algo más.

(*Teodicea*, § 64)

§ 21

Y no se sigue de esto que la substancia simple no tenga ninguna percepción. Esto no puede ser por las razones antedichas; porque lo mismo que no podría perecer, tampoco podría subsistir sin alguna afección, que no es otra cosa que su percepción; pero cuando hay una gran multitud de pequeñas percepciones, donde nada hay distinto, se aturde uno; como cuando se gira continuamente en un mismo sentido muchas veces seguidas, sobreviene a causa de ello un vértigo que puede hacer que nos desvanezcamos y que no nos deja distinguir nada. Y la muerte puede ocasionar este estado durante algún tiempo a los animales.

§ 22

Y como todo estado presente de una substancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado precedente, de este modo su presente está preñado del porvenir.

(*Teodicea*, § 360)

§ 23

Así, pues, como una vez despertado de su desvanecimiento uno se apercibe de sus percepciones, es necesario que las haya tenido inmediatamente antes, aunque no se haya apercibido de ellas; porque una percepción no puede venir naturalmente más que de otra percepción, como un movimiento no puede venir naturalmente más que de un movimiento.

(*Teodicea*, §§ 401-403)

§ 24

Por esto se ve que, si nosotros no tuviéramos nada de distinto y, por decirlo así, notable, y de un más alto gusto en nuestras percepciones, estaríamos siempre en un desvanecimiento. Y éste es el estado de las mónadas completamente *desnudas*.

§ 25

También vemos que la naturaleza ha dado *percepciones elevadas* a los animales, gracias a los cuidados que se ha tomado para dotarles de órganos que recojan varios rayos de luz, o varias ondulaciones de aire, para hacerles tener más eficacia por medio de su unión. Hay algo de parecido en el olor, en el gusto y en el tacto, y tal vez en muchos otros sentidos que desconocemos. Y explicaré después cómo lo que ocurre en el alma representa lo que se hace en los órganos.

§ 26

La *memoria* suministra a las almas una especie de *consecuencia*, que imita a la razón pero que debe distinguirse de ella. Por esto vemos que los animales que tienen la percepción de alguna cosa que les hiere y de la que han tenido antes una percepción semejante, esperan por la representación de su memoria aquello que está unido a la percepción precedente, y son dominados por sentimientos semejantes a los que habían experimentado antes. Por ejemplo: cuando se enseña el bastón a los perros, se acuerdan del dolor que les ha causado y aúllan y huyen.

(*Teodicea*, Preliminares, § 65)

§ 27

Y la *imaginación fuerte* que le hiere y conmueve viene o de la magnitud o de la multitud de las percepciones precedentes. Porque muchas veces una impresión fuerte hace una sola vez el efecto de una larga costumbre, o de muchas percepciones medianas reiteradas.

§ 28

Los hombres actúan como las bestias en cuanto que las consecuciones de sus percepciones no se realizan más que por el principio de la memoria, y no actúan sino como los médicos empíricos, que tienen una simple práctica sin teoría; y no somos más que empíricos en las tres cuartas partes de nuestras *acciones*. Por ejemplo, cuando se espera que amanecerá un nuevo día se actúa en empírico, porque esto ha ocurrido siempre así hasta ahora. Sólo el astrónomo es el que lo juzga por razón.

(*Teodicea*; Preliminares, § 65)

§ 29

Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es el que nos distingue de los simples animales y nos hace tener la razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que es llamado en nosotros *alma razonable* o *espíritu*[7].

§ 30

También es por el conocimiento de las verdades necesarias y por sus abstracciones por lo que somos elevados a los *actos reflexivos*, que nos hacen pensar en el llamado «Yo», y considerar que esto o aquello se halla en nosotros; y ocurre que, pensando en nosotros, pensamos en el ser, en la substancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo; concibiendo que lo que es limitado en nosotros, en él no tiene límites. Y estos actos reflexivos suministran los principales objetos de nuestros razonamientos.

(*Teodicea*, Prefacio)

Segunda parte:
El conocimiento espiritual y su ascenso a Dios (§§ 31-46)

Dos principios cognoscitivos fundamentales: *no-contradicción* y *razón suficiente* (§§ 31-32)

§ 31

Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios. El de *no-contradicción*, en virtud del cual juzgamos *falso* lo que implica contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto o contradictorio a lo falso.

(*Teodicea*, §§ 44, 169)

§ 32

Y el de *razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que *sea así y no de otro modo*. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocidas por nosotros.

(Teodicea, §§ 44, 196)

Las verdades *de razón* en general (§§ 33-35)

§ 33

Hay dos clases de verdades: las *de razonamiento* y las *de hecho*. Las verdades de

razonamiento son *necesarias*, y su opuesto es imposible, y las de hecho son *contingentes* y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio de análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples, hasta que se llega a las primitivas.

(*Teodicea*, §§ 170, 174, 189, 280-282, 367)

§ 34

Así es como los matemáticos reducen los teoremas de especulación y los cánones de práctica, por medio del análisis, a las definiciones, axiomas y preguntas.

§ 35

Hay, por último, ideas simples cuya definición no puede darse; hay también axiomas y preguntas o, en una palabra, *principios primitivos* que no pueden ser probados y que no necesitan de ello; y son las *enunciaciones idénticas*, cuyo opuesto contiene una contradicción expresa.

La verdades *de hecho* y la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios (§§ 36-42)

§ 36

Pero la razón suficiente debe hallarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la serie de las cosas que se hallan repartidas por el universo de las criaturas; en la cual la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle sin límites a causa de la inmensa variedad de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos al infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran a formar parte de la causa eficiente de mi escritura presente, y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que entran a formar la causa final.

(*Teodicea*, §§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340-344)

§ 37

Y como todo este *detalle* comprende otros contingentes anteriores o más detallados cada uno de los cuales requiere a su vez un análisis semejante para dar razón de ellos, no se adelanta nada; y es necesario que la razón suficiente o última esté fuera de la sucesión o series de este detalle de las contingencias por infinito que pudiera ser[8].

§ 38

Y así la razón última de las cosas debe estar en una Substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté sino eminentemente como en su origen: y esto es lo que llamamos *Dios*.

(*Teodicea*, § 7)

§ 39

Siendo esta Substancia una razón suficiente de todo este detalle, el cual está enlazado por todas partes, *no hay más que un Dios y este Dios basta*[9].

§ 40

Se puede juzgar también que esta Substancia Suprema, que es única, universal y necesaria, la cual no tiene nada fuera de ella que sea independiente de ella, y siendo una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de límites y debe contener tanta realidad como sea posible.

§ 41

De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo otra cosa la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente, dejando aparte los límites o lindes en las cosas que los tienen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita.

(*Teodicea*, § 22; Prefacio, § 4)

§ 42

Se sigue también que las criaturas tienen sus perfecciones por la influencia de Dios, pero que tienen sus imperfecciones por su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites. Por esto es por lo que se distinguen de Dios[10].

(*Teodicea*, §§ 20, 27-30, 153, 167, 377 y ss.).

Las verdades *eternas* y una demostración *a priori* de la existencia de Dios (§§ 43-46)

§ 43

También es verdad que en Dios radica no sólo el origen de las existencias sino también el de las esencias, en tanto que reales, o de lo que de real hay en la posibilidad. Y esto es así porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de que dependen, y que sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo nada de existente, sino tampoco nada de posible.

(*Teodicea*, § 20)

§ 44

Porque es necesario que, si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o bien en las verdades eternas, esta realidad esté fundamentada en algo existente y actual; y, por consecuencia, en la existencia del *Ser necesario*, en el cual la *esencia implica la existencia*, o al cual *basta ser posible para ser actual*[11].

(*Teodicea*, §§ 184-189, 335)

§ 45

Por tanto, sólo Dios —o el Ser necesario— tiene este privilegio: que *es preciso que exista si es posible*. Y como nada puede estorbar la posibilidad de la que no implica límite alguno ni ninguna negación y, por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la existencia de Dios *a priori*. También lo hemos probado por la realidad de las verdades eternas. Pero también acabamos de probarlo *a posteriori* puesto que existen seres contingentes, que no tienen su razón última o suficiente más que en el Ser necesario, el cual tiene la razón de su existencia en sí mismo[12].

§ 46

No hay que imaginar, sin embargo, como algunos, que las verdades eternas, siendo dependientes de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad como parece haber supuesto Descartes, y después monsieur Poiret[13]. Esto no es verdadero más que en el caso de las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia* o la *elección de lo mejor*; por el contrario, las verdades necesarias dependen sólo de su entendimiento, y son su objeto interno.

(*Teodicea*, §§ 180-184, 185, 335, 351, 380)

Tercera parte:
Dios y la *armonía preestablecida* (§§ 47-90)

La creación del universo de acuerdo al *principio de conveniencia* (§§ 47-55)

§ 47

Sólo, pues, Dios es la Unidad primitiva, o la Substancia simple originaria, del cual son producciones todas las mónadas creadas o derivadas; y nacen, por decirlo así, por *fulguraciones continuas* de la Divinidad de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, para quien es esencial ser limitada.

(*Teodicea*, §§ 382-391, 398, 395)

§ 48

En Dios hay la *potencia*, que es el origen de todo; después el *conocimiento*, que contiene las ideas y el detalle, y, por último, la *voluntad*, que realiza los cambios o producciones según el *principio de lo mejor*. Y esto es lo que corresponde a lo que en las mónadas creadas realiza el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos; y en las mónadas creadas o en las entelequias —o *perfectihabies*, como tradujo Hermolao Bárbaro[14] esta palabra— no son sino sus imitaciones, según la perfección que tienen.

(*Teodicea*, §§ 7, 149, 150, 87)

§ 49

Se dice que la criatura actúa exteriormente, en tanto que tiene perfección; por el contrario, se dice que padece, en tanto que es imperfecta. Por lo cual se atribuye la *acción* a la mónada, en tanto que tiene percepciones distintas, y la *pasión*, en tanto que las tiene confusas.

(*Teodicea*, §§ 32, 66, 386)

§ 50

Y una criatura es más perfecta que otra cuando se halla en ella algo que valga para dar razón de lo que ocurre en la otra, y es por esto por lo que se dice que actúa sobre la otra.

§ 51

Pero en las substancias simples no hay sino una influencia ideal de una mónada sobre otra, la cual no puede tener su efecto más que por la intervención de Dios, en tanto que en las ideas de Dios una mónada pide con razón, que Dios, al regular las otras desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta. Porque, como una mónada creada no puede tener una influencia física sobre el interior de otra, sólo por este medio una puede ser dependiente de otra.

(*Teodicea*, §§ 9, 54, 65, 66, 201)

§ 52

Por esto ocurre que entre las criaturas las acciones y las pasiones son mutuas. Porque Dios, comparando dos substancias simples, halla en cada una de ellas razones que le obligan a acomodar la una a la otra; y, por consecuencia, lo que desde cierto punto de vista es activo, es pasivo si se considera de otro modo: *activo*, en tanto que lo que se conoce distintamente en una cosa sirve para dar razón de lo que ocurre en otra; y *pasivo*, en tanto que la razón de lo que pasa en una cosa se halla en lo que se conoce distintamente en otra[15].

§ 53

Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y como no puede existir sino sólo uno de ellos, es necesario que exista una razón necesaria de la elección de Dios, la cual le determine a uno antes que a otro[16].

(*Teodicea*, §§ 8, 10, 44, 173, 196 y ss., 225, 414-416)

§ 54

Y esta razón no puede encontrarse más que en la *conveniencia* o en los grados de perfección que estos mundos contienen; pues cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que comprende.

(*Teodicea*, §§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 y ss., 354)

§ 55

Y ésta es la causa de la *existencia del mejor*, que la sabiduría hace conocer a Dios, su bondad le hace elegirlo y su potencia le hace producirlo.

(*Teodicea*, §§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208)

Las cosas creadas como *espejos vivientes del universo* (§§ 56-65)

§ 56

Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo.

(*Teodicea*, §§ 130, 360)

§ 57

Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lugares parece diferente por completo y se multiplica según las perspectivas, ocurre igualmente que, debido a la multitud infinita de substancias simples, hay como otros tantos diferentes universos, que no son, empero, sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada mónada.

§ 58

Y ése es el medio de conseguir tanta variedad como es posible, pero con el más grande orden que se pueda, es decir, es el medio de obtener tanta perfección como posible sea.

(*Teodicea*, §§ 120, 124, 241 y ss., 214, 243, 275)

§ 59

Por tanto, solamente esta hipótesis —que me atrevo a considerar como demostrada— es la que realza como es debido la grandeza de Dios. Esto lo reconoció

monsieur Bayle cuando en su *Diccionario* (artículo *Rorarius*) le hizo objeciones, en las cuales estuvo incluso tentado a creer que yo concedía demasiado a Dios y más de lo que es posible. Pero no pudo alegar ninguna razón para probar que esta *armonía universal*, que hace que toda substancia exprese exactamente a todas las demás por las relaciones que tiene con ellas, sea imposible.

§ 60

Por otra parte, se ven, en lo que acabo de indicar, las razones *a priori* de por qué las cosas no podrían ser de otra manera. Pues Dios, regulando el todo, ha tenido en cuenta a cada una de las partes, y, particularmente, a cada una de las mónadas, cuya naturaleza, por ser *representativa*, no podría limitarla nada a representar solamente una parte de las cosas; aunque sea verdadero que esta representación no es más que *confusa* en cuanto al detalle de todo el universo, y no puede ser distinta, sino en una pequeña parte de las cosas —es decir, en aquéllas que están más próximas—, a aquéllas que son más grandes en relación con cada una de las mónadas. De otro modo, cada mónada sería una divinidad. No es en el objeto, sino en la modificación del conocimiento del objeto en lo que las mónadas son limitadas. Todas ellas tienden confusamente al infinito, al todo; pero están limitadas y distinguidas por los grados de las percepciones distintas.

§ 61

Y los compuestos están en esto de acuerdo con los simples. Porque, como todo está *lleno*, lo que hace que toda la materia esté *ligada*, y como en lo lleno todo movimiento produce algún efecto sobre los cuerpos distantes, a medida de la distancia, de tal manera que cada cuerpo está afectado no solamente por aquéllos que le tocan, y no sólo se resiente de algún modo por lo que les suceda a éstos, sino que también por medio de ellos se resiente de los que tocan a los primeros, por los cuales es tocado inmediatamente. De donde se sigue que esta comunicación se transmite a cualquier distancia que sea. Y, por consiguiente, todo cuerpo se resiente de todo lo que se haga en el universo; de tal modo que aquél que lo ve todo podría leer en cada uno lo que ocurre en todas las partes, e, incluso, lo que ocurre y lo que ocurrirá; advirtiendo en el presente lo que está alejado, tanto según los tiempos como según los lugares; σὺμπνοια παντα, como decía Hipócrates. Pero un alma no puede *leer* en sí misma más que lo que se le representa distintamente, no sabría desplegar de una vez todos sus repliegues porque se extienden al infinito[17].

§ 62

Por tanto, aunque cada mónada creada representa al universo entero, representa

más distintamente el cuerpo que le afecta particularmente, y del cual constituye la entelequia. Y como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en lo lleno, el alma representa, por consiguiente, todo el universo al representar al cuerpo que le pertenece de una manera particular.

(*Teodicea*, § 400)

§ 63

El cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su Entelequia o Alma, constituye con la Entelequia lo que puede ser llamado un viviente, y con el Alma lo que se llama un Animal. Ahora bien, el cuerpo de un viviente o de un Animal es en todos los casos orgánico, pues siendo toda mónada un espejo del universo, a su modo, y estando regulado el universo dentro de un orden perfecto, es necesario que haya también un orden en el representante, es decir, en las percepciones del alma, y, por consecuencia, en el cuerpo, según el cual el universo es representado.

(*Teodicea*, § 403)

§ 64

Por tanto cada cuerpo orgánico de un viviente es una Especie de Máquina divina o de Autómata Natural, que sobrepasa infinitamente a todos los Autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por el arte del hombre, no es Máquina en cada una de sus partes. Por ejemplo: el diente de una rueda de hierro tiene partes o fragmentos, que no son para nosotros nada artificial y no tienen nada que indique a la máquina en relación al uso al que la rueda está destinada. Pero las Máquinas de la Naturaleza, es decir, los cuerpos vivos, son, sin embargo, Máquinas en sus menores partes hasta el infinito. Esto es lo que constituye la diferencia entre la Naturaleza y el Arte, es decir, entre el arte Divino y el Nuestro. (Teodicea, § 134, 146, 194, 483).

§ 65

Y el Autor de la Naturaleza ha podido llevar a cabo este artificio divino e infinitamente maravilloso, porque cada porción de la materia no es solamente divisible hasta el infinito, como reconocieron los antiguos, sino que incluso cada una de las partes está subdividida actualmente y sin fin en partes, cada una de las cuales tiene su propio movimiento; de otra manera seria imposible que cada porción de la materia pudiera expresar todo el universo.

(*Teodicea*, § 195; Preliminares, § 70)

El *vitalismo universal* y la transformación perpetua de los seres vivientes (§§ 66-77)

§ 66

Por donde se ve que hay un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias, de almas en la más pequeña porción de la materia.

§ 67

Cada porción de la materia puede ser concebida como un *jardín lleno de plantas*, y como un *estanque lleno de peces*. Pero cada ramo de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es, a su vez, un jardín o un estanque semejante.

§ 68

Y aunque la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín, o el agua interpuesta entre los peces del estanque no sean ni planta ni pez, contienen, sin embargo, peces y plantas, aunque frecuentemente sean de una sutilidad imperceptible para nosotros.

§ 69

Por tanto, no hay nada de inculto, de estéril o de muerto en el universo, nada de caos, nada de confusiones, sino sólo *apariencia* de ellos; poco más o menos como parecería en un estanque a una cierta distancia desde la cual se vería un movimiento confuso y un hormigueo, por decirlo así, de los peces del estanque, sin discernir los peces mismos.

§ 70

Por esto se ve que cada cuerpo viviente tiene una entelequia dominante que es el alma del animal; pero los miembros de este cuerpo viviente están llenos de otros vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene, a su vez, su entelequia o su alma dominante.

§ 71

Pero no es necesario imaginar, con algunos que han interpretado mal mi pensamiento, que cada alma tiene una masa o porción de materia propia y asignada a ella para siempre, y que ella, por consecuencia, posee otros vivientes inferiores

destinados siempre a su servicio. Porque todos los cuerpos están en un *flujo perpetuo*, como los ríos; y las partes entran y salen en ellos continuamente.

§ 72

Por tanto, el alma no cambia de cuerpo sino poco a poco y por grados, de tal manera que nunca se ve despojada de pronto de todos sus órganos; y hay frecuentemente *metamorfosis* en los animales, pero nunca *metempsícosis* ni *transmigración* de las almas; no hay tampoco *almas separadas* por completo, ni *genios* sin cuerpo. Sólo Dios está enteramente desprovisto de él.

(*Teodicea*, §§ 90, 124)

§ 73

También es esto lo que hace que no haya nunca ni generación entera ni muerte perfecta, en el sentido riguroso de la palabra, que consiste en la separación del alma. Lo que llamamos *generaciones* son desarrollos y acrecentamientos, así como lo que llamamos *muertes* son envolvimientos y disminuciones.

§ 74

Los filósofos han estado siempre muy apurados en lo que respecta al origen de las formas, entelequias, o almas, pero hoy, desde que se ha descubierto, mediante investigaciones exactas hechas sobre las plantas, los insectos y los animales, que los cuerpos orgánicos de la naturaleza no son producidos nunca por el caos o la putrefacción, sino en todos los casos por *semillas*, en las cuales sin duda hay alguna preformación, se ha juzgado que no solamente el cuerpo orgánico estaba ya allí antes de la concepción, sino incluso un alma en este cuerpo y, en una palabra, el animal mismo; y que, por medio de la concepción, este animal sólo ha sido preparado para una gran *transformación* que le convierta en animal de otra especie. Algo parecido a esto se ve, fuera de la generación, cuando los gusanos se convierten en moscas, y cuando las larvas se convierten en mariposas.

(*Teodicea*, §§ 86, 89, 90, 187, 188, 403, 397)

§ 75

Los animales, algunos de los cuales se ven elevados al grado de los mayores animales por medio de la concepción, pueden ser llamados *espermáticos*; pero entre ellos, los que permanecen en su especie, es decir, la mayor parte, nacen, se multiplican y son destruidos igual que los grandes animales, y sólo hay un pequeño número de elegidos que pasan a un más grande teatro.

§ 76

Pero esto no era sino la mitad de la verdad: he juzgado, pues, que si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco termina nunca naturalmente; y que no sólo no habrá generación, sino tampoco destrucción entera, ni muerte tomada rigurosamente. Y esos razonamientos hechos a posteriori y sacados de las experiencias, se compadecen perfectamente con mis principios deducidos *a priori* anteriormente.

(*Teodicea*, § 90)

§ 77

Se puede decir, por tanto, que no sólo el alma —espejo de un universo indestructible— es indestructible, sino también el animal mismo, aunque su *máquina* perezca frecuentemente en parte y abandone o reciba despojos orgánicos.

La disposición natural del alma y el cuerpo orgánico (§§ 78-81)

§ 78

Estos principios me han proporcionado el medio de explicar naturalmente la unión o la *conformidad* del alma y del cuerpo orgánico. El alma sigue sus propias leyes, así como el cuerpo las suyas; y se encuentran en virtud de la *armonía preestablecida* entre todas las substancias, puesto que todas ellas son *representaciones* de un mismo universo.

(*Teodicea*, §§ 340, 352, 353, 358)

§ 79

Las almas actúan según las leyes de las *causas finales*, por *apeticiones, fines y medios*. Los cuerpos actúan según las leyes de las *causas eficientes* o de los *movimientos*. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí.

§ 80

Descartes ha reconocido que las almas no pueden dar fuerza a los cuerpos porque hay siempre la misma cantidad de fuerza en la materia. Ha creído, sin embargo, que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos. Pero esto era porque en su tiempo no se conocía la ley de la naturaleza que expresa la *conservación de la misma dirección total en la materia*. Si él se hubiera dado cuenta habría caído en mi sistema de la *armonía preestablecida*.

(*Teodicea*, §§ 32, 59, 60, 61, 62, 66, 345, 346 y ss., 354, 355)

§ 81

Este sistema hace que los cuerpos actúen como si —por imposible— no hubiera almas; y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos; y que ambos actúen como si el uno influyera sobre el otro.

Los espíritus y la *Ciudad de Dios* (§§ 82-86)

§ 82

En cuanto a los *espíritus o almas racionales*, aunque yo hallo que en el fondo hay la misma cosa en todos los vivientes y animales, como acabamos de decir —a saber: que el animal y el alma no comienzan más que con el mundo y no terminan más que con el mundo— hay, empero, esto de particular en los animales racionales, que sus pequeños animales espermáticos, en tanto que sólo son esto, tienen sólo almas ordinarias o sensitivas; pero desde el momento en que ellos son *elegidos*, por decirlo así, alcanzan, por una concepción actual, la naturaleza humana, y sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus.

(*Teodicea*, §§ 91, 397)

§ 83

Entre otras diferencias que hay entre las almas ordinarias y los espíritus, de las que ya he señalado una parte, hay todavía ésta: que las almas en general son espejos

vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero que los espíritus son, además, *imágenes de la Divinidad* misma, o del propio Autor de la naturaleza; capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante muestras arquitectónicas, siendo cada espíritu como *una pequeña divinidad en su departamento*.

(*Teodicea*, § 117)

§ 84

Esto es lo que hace que los espíritus sean capaces de entrar en una manera de *sociedad* con Dios, y que Él es con respecto a ellos, no solamente lo que es un inventor con relación a su máquina —como lo es Dios en relación con las otras criaturas— sino también lo que es un príncipe con respecto a sus súbditos, o un padre con respecto a sus hijos.

§ 85

De lo cual es fácil concluir que el conjunto de todos los espíritus debe componer la *Ciudad de Dios*, es decir, el más perfecto Estado posible bajo el Monarca más perfecto.

(*Teodicea*, § 146)

§ 86

Esta Ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un *mundo moral dentro del mundo natural*, y lo que hay de más elevado y más divino entre las obras de Dios; y es en ello donde verdaderamente se asienta la gloria de Dios, puesto que no la habría si su grandeza y su bondad no fueran conocidas y admiradas por los espíritus. También, en relación a esta *ciudad divina* se manifiesta propiamente su *bondad*, en tanto que su *sabiduría* y su *potencia* se manifiestan por todas las partes.

El reino de la naturaleza y el reino de la gracia (§§ 87-90)

§ 87

Del mismo modo que hemos establecido anteriormente una armonía perfecta entre los dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las causas finales, debemos señalar aquí aún otra armonía entre el reino *físico* de la naturaleza y el reino *moral* de la gracia, es decir, entre Dios considerado como Arquitecto de la *máquina* del universo, y Dios considerado como el Monarca de la ciudad divina de los espíritus.

(*Teodicea*, §§ 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247)

§ 88

Esta armonía hace que las cosas conduzcan a la gracia por los caminos mismos de la naturaleza, y que este globo, por ejemplo, debe ser destruido y reparado por las vías naturales en los momentos en que lo exija el gobierno de los espíritus, para castigo de los unos y recompensa de los otros.

(*Teodicea*, §§ 18 y ss., 110, 244, 245, 340)

§ 89

Se puede decir, también, que Dios como Arquitecto satisface en todo a Dios como Legislador, y que, por tanto, los pecados deben llevar consigo su castigo por el orden de la naturaleza y en virtud de la misma estructura mecánica de las cosas; y que, asimismo, las buenas acciones obtendrán sus recompensas por caminos mecánicos en relación a los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba suceder siempre en el momento[18].

§ 90

En fin, bajo este gobierno perfecto no habrá ninguna buena acción sin recompensa, ni ninguna mala sin castigo; y todo debe revertir en el bien de los buenos, es decir, de aquéllos que no se hallan descontentos en este gran Estado, de los que confían en la providencia, después de haber cumplido su deber, y que aman e imitan como es debido al Autor de todo bien, gozando con la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del puro amor verdadero, que nos hace gozar con la felicidad de lo que se ama. Esto es lo que hace que las personas sabias y virtuosas trabajen en todo lo que parece conforme con la voluntad presunta o *antecedente* de Dios; y que se contenten, sin embargo, con lo que Dios hace llegar efectivamente por su secreta voluntad *consecuente* o decisiva; reconociendo que, si nosotros pudiéramos entender suficientemente el orden del universo, hallaríamos que sobrepasa los deseos

de los más sabios, y que es imposible hacerle mejor de lo que es, no sólo para el todo en general sino incluso para nosotros mismos en particular, si nos sometemos como es debido al Autor de todo, no sólo como el Arquitecto y causa eficiente de nuestro ser sino también como a nuestro Maestro y causa final, que debe constituir el objeto entero de nuestra voluntad, y el único que puede hacer nuestra felicidad.

(*Teodicea*, § 278; Prefacio)

FIN.



GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (Leipzig, 1 de julio de 1646 - Hannover, 14 de noviembre de 1716) fue uno de los grandes pensadores de los siglos XVII y XVIII, y se le reconoce como el «último genio universal». Con admirable erudición realizó profundas e importantes contribuciones en las áreas de la metafísica, la epistemología, la lógica, la filosofía de la religión, la matemática, la física, la geología, la jurisprudencia, la política y la historia. Inventó el cálculo infinitesimal, independientemente de Newton, y su notación es la que se emplea desde entonces. También inventó el sistema binario, fundamento virtualmente de todas las arquitecturas de las computadoras actuales. Fue uno de los primeros intelectuales europeos que reconocieron el valor y la importancia del pensamiento chino y de China como potencia desde todos los puntos de vista. Junto con René Descartes y Baruch Spinoza, es uno de los tres grandes racionalistas del siglo XVII. Su filosofía se enlaza también con la tradición escolástica y anticipa la lógica moderna y la filosofía analítica. Leibniz hizo asimismo contribuciones a la tecnología y anticipó nociones que aparecieron mucho más tarde en biología, medicina, geología, teoría de la probabilidad, psicología, ingeniería y ciencias de la computación. Sus contribuciones a esta vasta lista de temas se recoge en diarios y en decenas de miles de cartas y manuscritos inéditos. Su obra escrita es muy extensa. Leibniz escribió principalmente en tres idiomas: latín escolástico (ca. 40%), francés (ca. 35%) y alemán (menos del 25%). Hasta el momento, no se ha realizado una edición completa de sus escritos, y por ello no es posible aún hacer un recuento integral de sus logros.

Entre sus principales obras cabe mencionar las siguientes:

- «*Del arte combinatoria*» (1666). Intenta construir un lenguaje universal absolutamente racional, siguiendo una idea ya concebida por el filósofo medieval mallorquín Ramón Llull. Tal lenguaje se construye de la siguiente forma: cada término se resuelve en sus partes formales simples, que sirven para definir tal término. A su vez, estas partes simples se resuelven en sus propias partes simples, y así sucesivamente hasta alcanzar las partes simples indefinibles, las cuales constituyen una especie de alfabeto del pensamiento, que se representarán por símbolos matemáticos. Además, precisamos establecer un método para combinar estos elementos simbólicos, que nos permita originar todo el saber complejo, es decir, todos los juicios y razonamientos posibles. Con ello tendríamos una nueva lógica deductiva que nos permitirá obtener verdades nuevas y demostrar las ya conocidas. Esta concepción de la lógica es precursora de la moderna lógica matemática.
- «*Nova methodus pro maximis et minimis*» (1684). Obra en la que da a conocer el cálculo infinitesimal. Respecto a la polémica con Newton sobre su invención, conviene decir que la forma en que desarrolla el cálculo Leibniz es distinta, más perfecta y tiene un sentido diferente a la del autor inglés.
- «*Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*» (1684). Pone los fundamentos de su teoría del conocimiento.
- «*Discurso de metafísica*» (escrito en 1686, pero no publicado hasta el s. XX). Aborda los tres grandes temas de la metafísica del Racionalismo: Dios, el mundo y el alma.
- «*Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias*» (1695).
- «*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*» (1703). Es un escrito que polemiza con la filosofía empirista de Locke sobre el tema del conocimiento y en particular sobre la existencia de las ideas innatas. La obra se publicó en 1765.
- «*Teodicea*» (1710). Se ocupa de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.
- En 1714 escribe dos obras importantes, que se publicarán póstumamente: «*Principios de la naturaleza y la gracia fundados en la razón*» y «***Monadología***» (escrita en francés, mas publicada por primera vez en alemán en 1720). Esta última, pese a su brevedad, es una de las obras que mejor resume la filosofía Leibniz; fue escrita hacia el final de su vida para sustentar una metafísica de sustancias simples, es decir, los «átomos formales» —no físicos sino metafísicos— que conforman la realidad.

Notas

[1] Este título, «*Monadología*», no es de Leibniz. Los manuscritos hallados en la *Landesbibliothek* de Hannover no llevan título preciso. El manuscrito de la Biblioteca Nacional de Viena lleva el título de *Les principes de la Philosophie par Mr. Leibniz*. Fue Köhler, su primer editor alemán, el que le dio el subtítulo de *Monadología*, que ha prevalecido hasta hoy. Fue escrito originalmente en francés (ca. 1714), y publicado por primera vez en alemán por Köhler, *Lehrsätze über die Monadologie*, 1720, y en latín, en las *Actas Eruditorum*, Leipzig, 1721, con el título de *Principia Philosophiae*. No fue tampoco esta obra compuesta para el príncipe Eugenio, como se ha venido afirmando, sino para Rémond, corresponsal de Leibniz. (Véase el estudio preliminar de André Robinet a su edición de la *Monadologie*, París, Presses Universitaires de France).

<<<

[2] De μόνας, «unidad».

<<<

[3] Es decir, ninguna mónada puede recibir influencia exterior, ni puede actuar sobre ninguna otra. Leibniz va con ello preparando una concepción de la naturaleza que elimine el problema que se le presentó a Descartes al dividir las substancias en dos categorías irreductibles: la extensión y el pensamiento; pues dándose ambas en el hombre, ¿cómo podría actuar una sobre la otra no teniendo en absoluto nada de común?

<<<

[4] Las mónadas son inextensas (cf. § 3) y carecen de las propiedades de lo sujeto a la extensión —materia, división, figura—. Son unidades de fuerza y, por tanto, para que pueda haber distinción entre las diferentes partes del universo, las mónadas tendrán que tener diferencias cualitativas, ya que todo lo cuantitativo está, por definición, excluido de ellas.

<<<

[5] No habiendo en las mónadas nada material, todo cambio queda reducido a un *dinamismo psíquico*. Todos los cambios y acciones entre las substancias que parecen darse en las substancias no son más que *representaciones psíquicas* de distinto grado. La representación verdadera para Descartes es la «*idea clara y distinta*». Todos los seres en los que no se da vida intelectual son considerados por él como «máquinas» o «autómatas», sin vida consciente. También, dada su radical oposición, consideraba la substancia corpórea y la espiritual unidas sólo de modo *accidental*.

<<<

[6] Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, 26.

<<<

[7] Con esto queda completada la división de las mónadas: mónadas *desnudas*, que sólo tienen percepción sin conciencia; mónadas cuyas percepciones van acompañadas de conciencia y memoria (animales); y mónadas que, además, de la conciencia y memoria, son racionales o «razonables» (almas y espíritus).

<<<

[8] Leibniz divide todas las verdades en «*de razonamiento*» (o *de razón*) y «*de hecho*». Las primeras pueden ser reducidas a un limitado número de principios indemostrables. Pero cada una de las verdades de hecho implica una serie infinita de causas, y no es posible sistematizarlas racionalmente. Para conseguirlo, Leibniz crea el *principio de razón suficiente*, que contiene —sin especificarlo— el *detalle* de todas las sucesiones que implica cada verdad de hecho.

<<<

[9] Prueba *a posteriori* —es decir, de los efectos a las causas— de la existencia de Dios.

<<<

[10] Toca aquí el problema del *mal*. Éste puede ser metafísico, físico y moral. El primero no es causado por Dios, depende sólo de la *limitación* de la criatura, que la hace menos perfecta que Dios. El mal físico es una negación —la ceguera, por ejemplo—. Como tal, no tiene causa eficiente, sino *deficiente*. No es imputable a Dios, por tanto. Él sólo puede quererlo como castigo de una culpa o para producir un bien mayor. En cuanto al mal moral, no lo quiere tampoco Dios; pero hay que distinguir entre la voluntad *antecedente* de Dios, por la que quiere *el bien*, y la *consecuente*, por la que quiere *lo mejor*. No concurre, pues, el mal moral cuando se da, sino sólo al bien, aunque de ello resulte un mal para obtener un bien mayor.

<<<

[11] Prueba semejante a la agustiniana.

<<<

[12] Éste es una modificación del *argumento ontológico* de San Anselmo, quien lo formulaba del modo siguiente: «… *Tú eres algo mayor que lo cual nada puede pensarse… por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto… algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad*». (*Proslogion*, cap. II). Descartes lo emplea también, deduciendo del hecho de que poseamos la idea de un *Ser absolutamente perfecto*, que este Ser existe. Leibniz substituye la noción de perfección por la de posibilidad: «*Si Dios es posible, existe. Por “Dios” entendemos una esencia que implica la existencia. Para que una esencia sea posible, basta con que no sea contradictoria. La idea de un Ser que exista necesariamente no es contradictoria, luego existe*».

<<<

[13] Filósofo cartesiano (1646-1719). Descartes atribuye a Dios plena libertad de indiferencia. De la voluntad de Dios dependen las verdades racionales y morales. Leibniz se alza contra esta afirmación considerando que la voluntad de Dios está conforme con su sabiduría. La verdad o el bien no son cosas arbitrarias, sino la expresión del propio Dios.

<<<

[14] Filósofo renacentista italiano (1454-1493).

<<<

[15] Dado que ninguna mónada puede ejercer ni sufrir acción sobre otra, Dios dispone todas las acciones y reacciones de ellas desde el principio, de tal manera que la acción de cada mónada está *acordada* con todas las demás del universo. Con esto resuelve Leibniz el problema de la *comunicación de las substancias*, apuntado en la nota 3. Esta teoría es la de la «*armonía preestablecida*». (Cf. § 78).

<<<

[16] El universo es *infinito*. Una pluralidad de infinitos sería contradictoria.

<<<

[17] Todo está *lleno*, no hay un hiato en la serie de criaturas. Si lo hubiera no se advertiría la «razón suficiente» de que Dios hubiera saltado de una criatura a la otra.

<<<

[18] Habiendo elegido Dios este mundo entre una infinidad de posibles, es éste *el mejor de todos*, de donde deriva el optimismo de Leibniz. Todo tiende en él a lo mejor, y lo malo o lo injusto no es sino *un paso para* la consecución de algo mejor.

<<<